

### III. BÖLÜM

## Din sosyolojisi açısından İslâm

Konumuzu bir daha tanımlamakta fayda görüyorum. Amacım İslâmî inançların Türkiye’de halk katındaki gelişme şeklinin etkilerini incelemektir. Araştırdığım alan İslâmiyetin, bugün, Türkiye’de, sokaktaki adamın fikrî kalıplarını etkileme mekanizmasıdır. Daha uzak bir amacım, bu fikrî kalıplar ile toplumsal ve siyasal eylem arasındaki bağları bulmaktır. Bu itibarla, İslâm dinini incelerken onu tümüyle değil, halkın İslâmî inançlarına ilişkin bazı yönleriyle ele almak gerekiyor. Ondan sonra da, Türkiye’de bunların nasıl şekillenebilmiş olacaklarını arayacağız. Kısaca, dogmadan çok dogmanın halkın inançlarına, bunun da toplumsal eylemine olan etkisini araştırmak istiyorum. İslâmî dogma ve inanç yapısının, bu araştırmam bakımından önemi, en geniş anlamda dogmanın toplumun inanç ve davranışlarıyla kesiştiği yerde başlar.

"Her ne kadar İslâmiyeti, biz bir din olarak tanımlamaya eğilimliyse de, Peygamberin onu daha çok bir millet olarak

tanımlamış olması muhtemeldir."<sup>1</sup> D. S. Margoliouth'un bu açıklaması, İslâmiyetin esaslarını anlatmak yolundaki girişimlerin içinde bize belki en derin görüşü sağlayanıdır. Fakat Margoliouth'un bu ifadesini kullanmış olanlar bile meseleyi yeteri kadar kesinlikle ele almamışlardır.<sup>2</sup> İslâmiyetin "bir millet" olarak kavramlaştırılmış olmasının yapı bakımından sonuçları nelerdir? Bir sistem olarak İslâmiyet bu açıdan diğer dinsel sistemlerden nasıl ayrılmaktadır? Bunu ayrıntılarıyla işleyenler çok azdır.<sup>3</sup>

Aşağıda bu konu ile ilgili kavramlaştırmalar, bu eserin bütününde olduğu gibi, konuya yaklaşım teklifleri plânında kalmaktadır. Meséleyi derinliğine ele alan bir tahlil yapılmakta, ana problemler ortaya çıkarılmaya çalışılmaktadır.

İlk başlarda İslâmiyetin toplumsal yapı bakımından belki en önemli niteliği, kabile ilişkilerinin çok kuvvetli olduğu bir ortamda belirmiş olmasıdır. Örneğin, Muaviye'nin iktidara gelişinden önceki çekişmeler kabile toplum yapısının daha oturmuş ve nisbeten şehirleşmiş toplumsal yapıyla çatışması olarak değerlendirilebilir.<sup>4</sup> Muaviye'nin etrafında toplanma hareketi, din'i bir eksen olarak kullandığı derecede bize İslâmî toplumların önemli bir özelliğini de yansıtıyor. İslâmiyette din, baştan itibaren Batı'da önce *polis* ve daha sonra imparatorluk yapılarının yapmış olduğu bir görevi üstüne almıştır. Sop yapısını kırmış olan Yunan *Polis*'inin ve Roma'nın bu görevi ancak *yarım* olarak İslâm tarafından yerine

<sup>1</sup> Bkz. D. S. Margoliouth, *Mohammedanism* (London, 1911), Zikreden: Leonard Binder, *The Ideological Revolution in the Middle East* (New York, John Wiley, 1964), s. 49.

<sup>2</sup> Binder bu işi yapmaya teşebbüs etmemektedir. Diğer teşebbüsler için bkz. Reuben Levy, *The Social Structure of Islam* (Cambridge, 1957).

<sup>3</sup> Bir başlangıç için bkz. W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society* (London, Routledge, 1961).

<sup>4</sup> Bkz. H. A. R. Gibb, "An Interpretation of Islamic History", *Studies in the Civilization of Islam* (Der. Stanford Shaw ve William Polk, London, Routledge and Kegan Paul, 1962), s. 7.

getirilmiştir, zira İslâmiyet, *polis*'in soplara yaptığı etkiyi kabilelere yapamamıştır. Bunun anlamı, kuvvetli bir dinsel inancın -bazı temel toplumsal yapıların varolmadıkları veya gelişmedikleri bir ortamda- o toplumsal yapıların yaptıkları görevi kendi üstüne alabildiğidir. İslâmiyet, bu şartlar altında toplumu siyasî plânda pekiştiren bir "inanç" olmuştur. İdeolojik yapıların bu şekilde özerk bir rolünün teorik olanaklarını daha önceki bölümde incelemiştik. Kültür ve din bazen bağımsız bir değişken olarak iş görebilir. Bunu ayrıntılarına inerek şöyle de izah edebiliriz:

Bir toplum yapısı, toplumca tanımı yapılmış (*position*) mevkilerden ve bu mevkileri işgal edenlerin mevkileriyle uygun olarak yapmalarını beklediğimiz hareketlerden meydana gelir. Her mevkii karşılayan, bu mevkie uygun hareketlere "rol" adı verilir. Öğretmen mevkisine giren bir kimsenin öğretmenliği nihayet onun "öğretmence" hareketlerinden ibarettir. Her öğretmenden, bu açıdan beklenenler, dersini hazırlaması, öğrencilere bilgi vermesi, başarılarını ölçmesi ve diğer meslekî faaliyetlere girişmesidir. Buna öğretmenin "rol"ü diyoruz.<sup>5</sup> Yapı, her toplum tarafından muhtevası tanımlanan, karşılıklı etkileşim ilişkileri olan bu rollerden meydana gelir. Bu açıdan, yeni bir toplum kurmak, bütün rolleri ve bilhassa siyasal rolleri işler halde ortaya çıkarmaktır.

Bu ortaya çıkarma, ya yeni grupların kendilerine toplum içinde yeni mevkiler ayırmaları ve o mevkileri ve onları karşılayan "rol"leri meşrulaştırmaları şeklinde belirir, (Ortaçağda Feodalizmin temelini teşkil etmiş olan savaşçıların kendi-

<sup>5</sup> Rol kavramı için bkz. "Role, Personality and Social Structure in the Organizational Setting", *Journal of Abnormal and Social Psychology* 58 (1951), 172-177. *Life in Society* (Der. E. Lasswell, John H. Burma, Sidney H. Aronson (Chicago, Atlanta vs., Scott Foresman, 1965), s. 128-156 ve rol'ün ideoloji ile ilişkisi için s. 132.

lerine yeni bir toplum biçimleri gibi) ya da bu mevkilerin önemini teorik plânda tanımlayıp bu şekilde oluşan "gedik"leri sonradan doldurmaları şeklinde olur. Her toplumda rollerin yaratılmasında iki süreç de işler. Fakat genellikle söz konusu ettiğimiz birinci süreç çok daha etkindir. İslâmiyet, ikinci tip sürecin bilhassa siyasal yapının ortaya çıkarılmasında olağanüstü bir iş gördüğü özel bir toplum şeklidir.

Biz daha önce, şekillenmiş bir kültürün şeklini nasıl ancak yavaş yavaş kaybettiğini görmüştük. Buradaki durumda kültür ve sembol sistemi daha da etkin olarak çalışıyor, toplum yapıcı yaratıcı bir nitelik kazanıyor.

Başka bir ifade ile, İslâmiyet, esas itibariyle mevcut olan bir şehirselleşmenin üzerine kurulmuş bir yapıdır, fakat bu şehirselleşme gelişmemiş olduğundan dinin birleştirici rolü burada her zamankinden kuvvetli olmuştur. Gibb, bu özel unsurdan, onun etkisini Yakın Doğu toplumları için genelleştirerek şöyle bahsetmiştir:

"Çağdaş Batı tarihinin siyasal bünyelerini oluşturan birimler, kökenleri bakımından ya siyasal, ya ırkla ilgilidir. Tersine, Doğu tarihinde... siyasal bünyenin temeli genel kural olarak ideolojiktir. Dar anlamıyla dinsel olabilecek ya da olamayacak (Konfüçyus'un gelenekçi ahlâkı gibi) belirli öğretilerin yayılması ve kabulü ile yeni tür bir toplumsal düzen gelişir. Bu yeni toplumsal düzen, aslında daha önce varolan toplumsal vaziyetlerin yeni öğretisi ya da ideoloji havasında bir adaptasyonu olup, salıklarının ardı ardına gelen kuşaklarının çabalarıyla yaratılan bir dizi uygun kurumlarla dile gelmektedir. Örneğin, nisbeten erken bir zamanda, bir kendini yayma kurumu, yani bir eğitim sistemi geliştirilir. Daha sonraki bir devrede, tüm olarak ya da kısmen eski sınıf yapısı ya da üyelerinin sınıf kümeleri kaldırılır ve yerine yeni ve daha uygun kümeler konur. Aynı zamanda toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi için yeni bir kanunlaştırma ya da kanun-

lar sistemi geliştirilir ve uygulamaya sokulur, v.s. Bütün bu kurumlar, ideolojik ilkelerin dalları ya da ifadeleri olarak birbirleriyle ilişkilidir."<sup>6</sup>

İslâmi inancın bu yapısal-pekiştirici rolü dolayısıyla ki İslâm dininden -az da olsa- ayrılanlar İslâm devletinin dışında kalırlar. Bunlar böylece bir anda hem zındık, hem toplum dışı ve hem de devlet dışı kişiler olurlar. İslâmın kendinden ayrılma eğilimi gösteren küçük dinsel grupların ihaneti üzerinde bu kadar sert bir şekilde durmuş olması, her dinsel grubun, potansiyel olarak yeni bir devlet kurma tehlikesi getirmesindedir.<sup>7</sup>

Kısaca, İslâmiyet, birçok elverişli etmenlerin birleşmiş olması dolayısıyla, dinsel özerklik ilişkisinin en belirgin bir şekilde belirttiği bir toplumsal olaydır. Bunu, din sosyoloğu Joachim Wach, "spesifik olarak dinsel gruplar" kavramı altında toplamaktadır.<sup>8</sup> Toplum içindeki farklılaşmanın çok gelişmediği durumlarda bu gruplar bir toplanma eksenini olabiliyorlar. Max Weber bu tipteki gruplar için hierokratik grup (*Hierokratischer Verband*) kavramını kullanmıştır.<sup>9</sup>

Max Weber'e göre, bir grubu meydana getiren birçok ilişkiler içinde, en önemlilerden biri, hükmetme (*herrschaft*) ilişkisidir. Bu ilişkilere göre kurulan gruplar ise iki tipten olabilir: siyasal veya *hijerokratik*.

Siyasal grup düzenini belirli bir yerde özel bir kadronun fizikî güç tehdidi ve uygulamasıyla sürdüren gruptur. Hiye-

<sup>6</sup> H. A. R. Gibb, "The Evolution of Government in Early Islam", *Studies*, s. 36-37.

<sup>7</sup> Bkz. W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society* (London, Routledge and Kegan Paul, s. 172). Watt burada istisnalar da gösteriyor ama genel hatlarıyla söyledikleri teorimizi desteklemektedir.

<sup>8</sup> Joachim Wach, *Sociology of Religion* (Chicago and London, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 9. baskı, 1962) s. 109.

<sup>9</sup> Bkz. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (Çev. A. M. Henderson ve Talcott Parsons, Glencoe, Ill. The Free Press and the Falcon's Wing Press, 1947) s. 154.

rokratik grup ise, düzeni sürdürmek için dinsel faydaları dağıtmak veya geri almak yoluyla ruhsal (*psychic*) zora başvuran gruptur.

Belirli bir grup, grup oluşunu bir dereceye kadar dinsel bir grup olmasına borçlu olursa, bunun toplumsal yapıya aktarılan bir tarafı olacaktır. Kur'anın günlük ihtiyaçları ele alması ve bunları düzenlemeye çalışması, İslâmiyette "muamelât"ın genişliği, yukarda bahsettiklerimizimizin yansımasıdır. Fakat toplumun örgütlenmesi bir kere dini merkez alan bir formülle ifade edilirse, toplum içindeki dinsel etki sürüp gider. Bunun bir örneğini şöyle verebiliriz:

Dinin İslâm toplumunda ifa ettiği fonksiyonun en soyut ve sembolik, başka bir ifade ile *ideolojik* şekli, müminin kendini Allah'a tüm teslimiyeti fikrinde belirir. Bu teslimiyetin özel bir şekli insanın Şeriat'e teslimiyetidir. Teşekkül eden cemaatin başında bir idareci değil, Allah'ın kendisi mevcuttur. İslâmiyeti kabul eden bir kabile başkanı Peygamber'e "sen hükümdarımızsın" dediği zaman Peygamber ona "Hükümdar Allah'tır, ben değil" cevabını vermişti.<sup>10</sup>

Bu toplum örgütlenmesinin dinsel bir formüle dayanması olayının, örneğin, siyaset için olan sonuçlarını, bir İslâmiyet âlimi şöyle ifade etmiştir:

"İslâmiyet Allah'ın dolaysız idaresi, milletin üzerine gözlerini diken ilâhın hükümleridir. Diğer toplumlarda *civitas*, *polis*, devlet olarak bilinen birlik ve düzen ilkesi İslâm'da Allah tarafından temsil edilir. Allah ortak yarar uğruna çalışan en üst kuvvetin adıdır. Böylece kamu hazinesi "Allah'ın hazinesi", ordu "Allah'ın ordusu" hattâ kamu görevlileri bile "Allah'ın memurları"dır."<sup>11</sup>

<sup>10</sup> David de Santillana, "Law and Society", *The Legacy of Islam* (Der. Sir. Thomas Arnold Alfred Guillaume, London, Oxford University Press, 1931, 1949), s. 287.

<sup>11</sup> Santillana, "Law and Society", s. 286.

Arabistan'dakine nisbetle çok daha farklılaşmış bir toplum yapısı olan İran'da Arabistan'ın toplum yapısına dayandırılan bir din-toplum görüş ve modelinin zorluklarla karşılanmasını bekleyebilirdik. Gerçekten bir feodal yapının ve bunun yanında bir bürokratik sınıf başlangıcının bulunduğu İran'da İslâmiyet ve idare sistemi İslâmcıların *şuubiye* adını verdikleri dirençle karşılaştı. Bu direncin uzun vadede İslâmiyetteki izi, bürokratik ilkenin kabul edilmesinde belirdi.<sup>12</sup>

Bürokratik ilkenin toplumsal yapı bakımından sonuçlarının tam olarak belirmesi için Osmanlı İmparatorluğu'nun ortaya çıkışını beklememiz gerekir. Bizim için önemli olan, İslâmiyette farklılaşmamış toplum yapısının beraberinde bazı özellikler getirmesidir. Bu özelliklerin ideoloji-kültür yönündekilerden biri olan Allah'ın toplum hayatına nezaret ediciliği üzerinde durduk. Bunun yanında, İslâmiyetin beraberinde getirdiği bir diğer özellik, toplum içinde örgütlenme şekillerinden bazılarını kabul etmeyiştir. Bunlar Durkheim'ın ikincil (*secondaire*) yapı adını verdiği kuruluşlardır. Daha ilerdeki bir bölümde, bu toplam örgütlenmesi şekillerinin Osmanlı İmparatorluğu'nda yarattığı kısırlık üzerinde durmak istiyorum. Bu vesile ile de Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal yapı eksikliklerinden birinin ikincil yapılar olduğunu göstermeye çalışacağım. Fakat bu özelliği Osmanlı toplumundan önceki İslâm toplumlarında da gördüğümüz için, üzerinde burada da durmak gerekir. İkincil yapıyla burada kastedilen, fertle devlet arasında kalan bazı kuruluşlardır. Bunlar hükümdarın çıkardığı veya namına çıkarılan kanunların yükümlülüklerinden muaftır. Kendilerine verilen bu ayrıcalıklara göre bu şahıslar ve gruplar "kendi otoritelerinin geçerli olduğu alanların sınırları dahilinde devletin hu-

<sup>12</sup> Gibb, "An Interpretation", s. 12.

kukî yetkilerini kullanabilirler."<sup>13</sup> Roma İmparatorluğu'ndan gelen bu yetki devri usûlüne göre bu ayrıcalıklar önce kiliseye, sonra feodal beylere ve en son serbest şehirlere, belediyelere tanınmıştır. Devlet tarafından meşru olarak kabul edilen bu birimlerin örgütlenmek, kendi kanunlarını çıkarmak, pazar mekanizmasına devleti müdahale ettirmemek gibi ayrıcalıkları vardır. Fakat ikincil yapıların Osmanlı İmparatorluğu'nda bir rol oynamamış olması bir rastlantı değildir. Daha bilinmeyen ve araştırılması gereken bir sebepten dolayı, bütün Orta-doğu'da ve bu arada İslâmî toplumda, siyasi iktidarın ikincil yapıları tek başına, meşru ve kuvvetli organizmalar olarak kabul etmediğini görmekteyiz. Bu özellik bilhassa şehirlerin örgütlenmesinde gözükmektedir. Şehir, Orta-doğu'da, Batı'da olduğu şekilde müstakil, siyasi bir güce sahip, kendi kanunlarını çıkararak ve özel mahkemeleri olan bir birim değildir.<sup>14</sup> Aslında, üzerinde durduğumuz bu yapı etmeni toplumun farklılaşmış olmasının bir diğer şekli, başta bahsettiğimiz, toplumun dinsel etmene kurumlaştırıcı bir rol tanınmasının bir başka boyutudur.

Ele aldığımız bu meselenin diğer bir yönü ise, İslâm toplumlarında tüzel kişiliğe hiçbir zaman Roma'da tanındığı kadar geniş bir örgütlenme, meşruiyet ve hareket serbestisi tanınmamış olmasıdır.<sup>15</sup>

Tüzel kişiliğin gelişmemiş olması, insanların toplum hayatında etrafında toplanıp kendi maksatları için büyük bir serbestlikle kullanabilecekleri kuruluşların olmayışı, diğer taraftan dinsel bir örgütlenme ilkesinin zaten toplumun yapı

<sup>13</sup> Bkz. Reinhard Bendix, "Social Stratification and the Political Community" *Class, Status and Power: Social Stratification in Comparative Perspective* (New York, Free Press, Macmillan, 1966) s. 73-86, s. 78.

<sup>14</sup> Bkz. Max Weber, *The City*, s. 83.

<sup>15</sup> Louis Gardet, *La Cité Musulmane: Vie Sociale et Politique* (Paris, Vrin, 1954), s. 84.



unsurunda yer almış olması, İslâmî toplumlara çok özel bir şekil vermiştir. Bir kere devletle fert arasındaki yapılar ortadan kalkmaktadır. İkincisi, toplumsal seyyaliyet çok daha kolayca sağlanmaktadır. Üçüncüsü, Batı'daki bağımsız şehirlerin medeniyetinde gelişmiş olan iyi şehirli (citizen-citoyen) fikri İslâm toplumlarında oldukça farklı bir şekil almaktadır. Batı'da ikincil kuruluşların yarattığı tutumlar, alışkanlıklar, değerler İslâm toplumlarında yoktur. Bu eksiklikleri daha ayrıntılı olarak ele almaya çalışacağım.

Gerek Batı'nın burjuvası, gerekse Doğu'nun eşraf ve âyanı, içinde buldukları şehrin özelliklerinden şeref ve zevk duyan kimselerdir. Fakat şehirlerini yükseltmekte, daha ileriye götürmekte, yapı farkları dolayısıyla, kullandıkları araçlar bambaşkadır. Batı'da gelir kaynağı, zengin burjuvaların şehir halkının bir bölümüne koydukları vergilerdir.<sup>16</sup> Doğu'da şehrin gelir kaynağı, vakıfları ve hayırseverlerin yaptığı işlerdir. Batı'da burjuva, haklarını senyöre karşı yaptığı bir mücadelede elde etmiş, bazen senyörlerin ordularına karşı çıkmış ve onları yenmiştir. Ona göre, hak alınır, verilmez.<sup>17</sup> Fakat bu anlayış Doğu şehirlerinde hiçbir şekilde yoktur. Hak, meşru olarak devletindir; Allah'ın başında bulunduğu devletin tanıdığı paydır. Bunun tersini iddia eden kimseler, zaman zaman ortaya çıkmıştır. İslâmî şehirlerde isyanlar çoktur. Fakat devletin dışında meşru olarak siyasal güç kaynağı olan gruplar bulunmadığı için, mücadele sonucunda elde edilen üstünlükler bir "sınıf", "etat" veya "parleman"a maledilemez. Haklar, *devletin otoritesini* eşraf olarak paylaşan kimselere verilir.

<sup>16</sup> *Cambridge Economic History* III (1963), 201.

<sup>17</sup> Bkz. Barrington More, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (London, Penguin Press, 1967), s. 181; Franz Neuman, *The Democratic and the Authoritarian State*, s. 108; *Cambridge Economic History of Europe* (Cambridge, 1963) III, (1963) 199, 201.

İkincil birimlerin toplum içindeki fonksiyonlarının İslâmî toplumlarda çok silik olarak görülmesi, ortaya bir problem çıkarmaktadır. Devletle fert arasında ikincil yapılar bir tampon vazifesini göremeyince, ferdin bunların yerine geçecek bir sığınak araması gerekir. Batı'da ikincil yapıların yerine getirdikleri bu koruma fonksiyonunu Doğu'da bir taraftan "ümme" yapısı, diğer taraftan "ümme" yapısına bağlı olarak "tarikât" yapısı görmektedir.

Müslüman âlemin özelliklerinden birinin "ümme" yapısı olduğu bilinen bir gerçektir. Hattâ, Atatürk devrimleri, bazen Türkiye'de ümme yapıyı ortadan kaldırmak için girişilmiş bir çaba olarak değerlendirilir. Fakat "ümme"nin bir yapı ve davranış türü olarak özellikleri çok karanlıktır. Bu yolda yapılmış olan ilk sosyolojik araştırma da çok başarılı sayılamaz.<sup>18</sup> Ümmetin niteliğini ve ideolojik muhtevasını belki en iyi tahlil edenlerden biri Gardet olmuştur.<sup>19</sup> Ona göre:

"İslâm âleminde az da olsa yaşamış olup geçmişte ve hâlihazırda İslâmın kolektif hareketlerini izlemiş olanlar iki hâdise ile karşılaşır. Her şeyden önce Müslümanları birbirlerine bağlayan kendi kendinin mevcudiyetinin çok kesin bir bilincine sahip olan ve onları cemaat haline getiren bir bağın mevcut olması. Her Müslümanda, silik bir şekilde de olsa, bu cemaatin mevcudiyetinin ve yüksek değerinin bilincine rastlanır. Müslüman pek cahil bir kimse olabilir. Pek "ilerici" bir kimse olabilir, hattâ kendi geleneksel inançlarına karşı şüpheli bir tavır takınabilir, buna rağmen kendisini herhangi bir Müslümana ve bütün Müslümanlara bağlayan bir bağ olduğu duygusu bundan dolayı sönmüş olmayacaktır. Günümüzde doğrudan doğruya dinî duygulardan en uzak

<sup>18</sup> C. A. O. Von Niewenhuijze, "The Ummah, an Analytical Approach" *Studia Islamica* 10 (1959), s. 5-22.

<sup>19</sup> Gardet, *La Cité Musulmane*, s. 193.

olanlar, meselâ şehirsal merkezlerde oturan ve Marksizmin en çok etkilediği işçiler bile Muhammed'in cemaatine mensup olmaktan gurur duymaktadırlar."

Bu cemaat hissi Batı Avrupa'daki ikincil yapıların yerine geçen yapısal unsurdur. Kişi, belirli bir kuruluşun ayrıcalıkları arasına saklanacağına; cemaat içinde, birincil ilişkilere benzer "doğrudan" duygusal (*affektif*) bağların mevcudiyetinden destek bulur.<sup>20</sup> Cemaatin yapı unsurunu teşkil eden ikinci değişken din değişkenidir. Din, burada ikincil yapılar da tüzel kişiliğin fonksiyonunu yerine getirir. Din, sınırlanacak, kendisinden kuvvet alınacak, meşru toplum eyleminin yapılarını tanımlayacak olan, hem koruyucu zırh ve hem de "had"dır.

Dinin hem genel "toplum kılavuzu" rolü, hem bilgisel fonksiyonu, Batı'daki toplumlardan daha gelişmiştir. Batı'da burjuvaların dindışı (*secular*) ideolojileri, çıkarlarının korunmasını sağlayan *mythos*'ları, eninde sonunda dinsel fikirlerle çatışır. Aydınlanma devrinin felsefesi bunun tipik bir örneğidir. Müslüman toplumunda rakip ideolojiler hemen hemen yoktur. Hemen hemen diyorum, zira devletin korunması ideolojisi bir dereceye kadar bağımsız bir ideolojik küme olarak çalışır.<sup>21</sup> Bu ideolojik kümenin toplumsal yapısal daya-

<sup>20</sup> Duygusal'ı burada Talcott Parsons'un sosyolojisinde kullanıldığı teknik anlamda kullanıyorum. Parsons'a göre toplumda kişinin tatmin edici bir amaca ulaşması iki yoldan olabilir. Bunlardan birincisi tatminsizliğin biyolojik ifadesi olan nörolojik dengesizliği çözmek için doğrudan doğruya ihtiyaç tatmin etmek, ikincisi ise, başka bir üst amaç uğruna bu tatminden vazgeçip, onu bu amaç ile şekillendirdikten sonra, bu üst amaçların yönünde tatmin etmek. Parsons bunlardan birincisine "duygusal", ikincisine "duygusal bakımdan tarafsız" tutum diyor. Bkz. Talcott Parsons, *The Social System* s. 59.

<sup>21</sup> Devlet fikrinin bu kısmî özerkliği için bkz. Erwin J. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge University Press), s. 113 v.d. ve H. A. R. Gibb, *Constitutional Organization Law in the Middle East*, Cilt I: *Origin and Development of Islamic Law* (Der. Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny (Washington D. C. The Middle East Inst., 1955) s. 3-27 ve bilhassa s. 20 v.d.

nağı, yukarda Sâsânîlerin tesiriyle oluştuğunu belirttiğimiz bürokrasi ve çıkarlarıdır. Bir diğer rakip ideoloji, dinin içinde olduğu izlenimini yanlış olarak veren sufilik'tir. Bu akımları aşağıda ele alacağım.

Din'in, bu şekilde, gerek İslâm toplumunun bir kuruluş belgesi olarak, gerek ümmet yapısının içinden işleyişi dolayısıyla, birçok katta fonksiyonu vardır.

Daha önce, genel olarak dinlerin hiç olmazsa iki katta fonksiyonları olduğunu belirtmiştik. İslâmiyette bu fonksiyonlar bir taraftan daha kapsayıcıdır, bir taraftan da toplumun nisbî farklılaşma azlığı, toplum katlarının çok daha az belirgin olması dolayısıyla, üstüne parmak basılması çok daha zor bir nitelik taşımaktadır. İslâm toplumu, esas itibariyle, sınırları silik, katları belirsiz yaygın (*diffuse*) bir toplumdur.

Bunu Gardet, aynı zamanda ideolojilerin ve dinin nasıl toplumun özelliklerini doğrulayıcı yönde çalıştıklarını da göstererek, şöyle anlatıyor:

"Her mümin, mümin olarak ancak ümmetin bir unsuru olduğu derecede bir varlığa sahiptir. Bu doğrudur, fakat her mümin ümmetin içinde dahi herhangi bir diğer müminle eşit bir düzeyde kendi şahsî özelliklerini muhafaza eder. Uzun zaman en resmî dinbilimsel eğitim olan Eş'ari okulunun öğretisinin atomistik bir vesileciliği (okkazonalizmi) ileri sürdüğünü görmüştük. *Bu anlayışta yanyana, birbirinden ayrı ve bağımlı durumda olan her şeyin son katı olan atomlar her an Allah tarafından yeniden yaratılmaktadır.* Bu dünya görüşü ümmeti anlatan sembolik bir tasvir olarak değerlendirilebilir. Kendilerini kapsayan, onları masseden ve onlara değerlerini veren payı bütünü, birbirinden ayrı atomları olan kişiler, her şeye rağmen kendi şahsiyetlerini kendilerine bağışlayan farklılıkları muhafaza edip doğruluyorlar."<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Gardet, *La Cité* s. 207.

Cahen'in daha somut ifadesiyle ümmet bir tesanüt yaratıcısıdır. Fakat işbirliği yaratıcısı değildir.\*

Yapısal farklılaşmadaki eksiklik, uzun vadede bize İslâmın özelliklerini çok daha açık olarak anlatacaktır. İslâmiyetin bu kaypaklığı, yapısal sınır silikliği üzerinde şimdiye kadar kimse durmamıştır. Müsteşrikler bunu daha çok, imanın ve ideolojinin oynadığı kapsayıcı role işaret ederek belirtmişlerdir. Burada gene sosyologlar yardımımıza yetişiyor.

Uzun vadede konunun çözümünün bundan otuz yıl kadar önce yazılan bir makalede bulunacağını sanıyorum. Eser, Paul Kirchoff'un soplara hakkında bir denemesidir. Kirchoff yeryüzünde esas itibariyle iki sop tipi olduğundan bahsetmektedir. Bunlardan biri zamanla farklılaşma ve sınıflaşmaya yol açan türden, ikincisi sınıflaşmaya yol açmayan türden bir yapıya sahiptir.<sup>23</sup> Çok muhtemeldir ki, Ortadoğu'nun bir yapısal kaypaklığının sırrı, uzun vadede Kirchoff'un gösterdiği yönde gidildiği zaman bulunacaktır.<sup>24</sup> Herhalde pratikte, İslâm toplumunda din, ümmet yapısının çalışmalarıyla girift olduğu gibi, ümmet de kişinin "gömülü" olduğu esas yapı olduğu için, son derecede kapsayıcı fonksiyonlar yerine getirmektedir. Bu giriftlik kişilerin sosyal kimliğini tanımlamakta bile etkin olmaktadır. İslâmiyet yalnız bir din olarak değil, bir sosyal kimlik aracı olarak da çalışmaktadır.

İslâm topluluklarının kaypaklığı karşısında din, başka daha farklılaşmış toplumlardaki çok çeşitli terbiyevi, yön verici rollerin yerini tutmaktadır. Batı toplumlarında toplumsal eylemi şekillendiren bu rollerin yerine İslâm toplumunun

(\*) Bkz. Claude Cahen "The Body Politic", *Unity and Variety in Muslim Civilization* (Chicago, The University of Chicago Press, 1955), s. 155.

<sup>23</sup> Suzanne Keller, *Beyond the Ruling Class: Strategic Elites in Modern Society* (New York, Random House, 1963) s. 41.

<sup>24</sup> Bir diğer araştırma yönü gösteren bir pasaj için bkz. Claude Lévi-Strauss, *Antropologie Structurale* (Paris, Plon, 1958) s. 90.

sunduğu, İslâm dininin kapsayıcı talimatlarıdır. Ümmet iyi-yi emreder, kötüyü yasaklar.<sup>25</sup>

Böylece, İslâmî toplumlarda, Batı toplumlarında çok daha önemli bir fonksiyonu olan "değer"lerin yerine "normlar" geçmektedir. Kişisel plânda tercihler daha azdır. İnsanlar, Riessman'ın ifadesiyle<sup>26</sup> "dışa doğru" dönüktür. Ne yapmaları gerektiğini, kendi vicdanlarıyla yaptıkları bir muhasebeden çok, toplum normlarında ararlar. Bu psikolojinin Türkiye için günümüzde geçerli olduğunu, son yıllarda yapılan iki ayrı çalışma göstermiştir. Bunlardan biri, Kore'de esir düşen Türk askerlerinin davranışını eleştiren raporlardır. Bu raporlardan anlaşıldığına göre, Türkler bir grup halini muhafaza ettikleri ve hiyerarşik yapılarını sakladıkları derecede, esir kamplarındaki hayatı diğer milletlerden daha kolaylıkla kaldırmaktadırlar. Fakat hiyerarşik yapısı kaybolunca, diğer milletlerden daha dağınık olmakta, daha kolayca beyin yıkamasına tâbi tutulabilmektedirler. Diğer taraftan, Çiğdem Kağıtçıbaşı'nın Bursa'da yaptığı bir araştırmada, toplumsal normlara bağlılığın Türk toplumunda diğer toplumlara göre ne kadar daha önemli olduğunu göstermiştir.

Kültür özelliklerinin topluma maledilmesi mekanizmasının kişiliğin ortaya çıkması süreciyle bağıntılı olduğunu görmüştük. İslâmiyetin bahis konusu ettiğimiz süreçlerini böyle bir inceleme ortamının içine yerleştirmek bize, İslâm kültürü mekanizmasının bütününü ve bilhassa ideolojik yönlerini daha iyi anlatacağı oranda yararlı olacaktır. Daha önce gördüklerimiz, İslâmî toplumlarda kişinin kendisine bir kişilik imal etme sürecinde din etkisinin Batı'dakine göre, çok daha fazla olduğunu düşündürmektedir. Az farklılaşmış İslâm

<sup>25</sup> Gardet, *La Cité*, s. 199.

<sup>26</sup> Bkz. David Riessman, Nathan Glazer, Reval Denney, *The Lonely Crowd* (New York, Doubleday Anchor Books, 1953), "Değer"le "Norm" arasındaki farklar için bkz. Ullman, *Sociocultural Foundations*, s. 212 v.d.

toplulukları gibi kaypak bir yapıya sahip olan bir ortamda büyüyen çocuk, herhalde büyüme buhranlarını tipik Batılı çocuğun çözdüğü şekilde çözmeyecektir. Bunun Türkiye için böyle olduğunu gösteren çok belirgin işaretler vardır. 1959'da 11 milletin 6-14 yaşları arasındaki çocukları üzerinde yapılmış bir araştırmada sorulan, "siz nesiniz?" (*What are you?*) sorusuna Türk çocukları, verdikleri cevaplarda dinsel bir nitelik zikretmekte Lübnan'dan sonra, baştan ikinci geliyorlardı.<sup>27</sup> Bunun bir rastlantı olmasına imkân yoktur ve ilk elde, İslâmî kültürün hangi yollarla çocukları bu derece İslâmlaştırdığını aramak gerekir. Bu konuda, ampirik çalışmalar olmadığı için varsayımlar ileri sürmemiz gerekecektir. Daha önce E. Erikson'un kimlik geliştirmede bize önemli bir model temin ettiğini görmüştük. Varsayımlarımıza bir çerçeve verebilmek için meseleyi Erikson modeli açısından ele almaya çalışacağız.

Hatırlayacağımız üzere, Erikson, insanın hayatını arda ardına rastlanan ve çözülmesi gereken bunalımlar olarak tanımlamıştı.

Erikson'un bahsettiği bunalımların olumlu bir şekilde çözülmesi, kişinin, bütün iç sorunlarını çözmüş olarak toplumun karşısına çıkmasını sağlar. Bunların tümü sekiz bunalımdır. Bir kısmı en küçük yaşlarda ortaya çıkmakta, bazıları da ergenlik çağında veya daha sonra belirlemektedir. İnsanın bu sorunları çözmeye çalışma çabası bütün hayatı boyunca devam eden bir süreçtir. Fakat bunlar en önemli bir hayat meselesi teşkil ettikleri yaşlarda çözülmezlerse, hayatın daha sonraki safhalarında daha zor çözülürler. Birinci sorun, çocuğun, doğumundan başlayarak hayatı güvenle karşılama-

<sup>27</sup> Wallace E. Lambert ve Otto Klineberg, *Children's Views of Foreign Peoples: A Cross-National Study* (New York, Appleton-Century Crofts, 1967) s. 93. Lübnan'dan başka İslâmî devletler sınırı içinde kalmış ülkeler etüde dahil edilmemiştir.

sıdır. Çocuk kendisine tamamen yabancı olan, hangi taraftan ne zaman, nasıl bir etki geleceğini bilmediği bir dünyaya doğar. Bu ortamda, kendisine, dünyadaki olayların belirli bir düzen içinde cereyan ettiği ve önceden kestirilebilir bir bütün olduğunun anlatılması, annesi ve babasıyla olan etkileşimin bir sonucudur. Şefkat, güven, düzen; bunlar çocuğu "dünyaya bakabilir" hale getirir. Anne ve babalar yalnız yasa veya mükâfatlarla çocuğa yön vermekle yetinmemelidirler, aynı zamanda çocuk için anlamlı bir faaliyet içinde olduklarını "kaslarına işleyen bir kesinlikle çocuğa anlatabilmelidirler."<sup>28</sup>

İkinci sorun, çocuğun utanç ve şüphe hislerinden uzak tutulmasıdır. Etrafındaki âlemle bir etkileşim kurmuş olan çocuk, bazı hareketlerinin utanılacak şeyler olduğunu çok sert bir şekilde algılasa etrafındaki dünya ile bu alışverişini kesecektir. Kendisine seçmeye başladığı yönleri ortadan kaldıracak, kendi yaptığı hareketlerin doğruluk ve yanlışlıklarından başka bir şey düşünmeyecektir. Etrafındaki dünya şüphe edilmesi gereken eylemlerle dolu bir dünya olarak gözükecektir.

Üçüncü sorun, çocuğun girişkenliğinin gelişmesidir. Kendi vücudunu kullanmasını öğrenmiş olan çocuk, bunun çeşitli "deneylerini" yapacaktır. Bir taraftan kırıp dökecek, diğer taraftan kendi biyolojik bünyesinin muhtelif yönlerini araştıracaktır. Cinsel deneylere girişecektir. Bu safhadaki "deneylerinin" önü kesilirse girişkenliği bir suçluluk duygusuna dönüşecektir.

Dördüncü sorun, çocuğun yavaş yavaş etrafındaki medeniyetin teknolojik yönlerini anlamaya başlaması ve çalışma yoluyla, öğrenme yoluyla bunları kendine maletmeye çalışmasıdır.

<sup>28</sup> Erikson, *Childhood*, s. 241.



Bu sorunların halledilmesi ile ergenlik çağına gelmiş bulunuyoruz. Bu çağda çözülmesi gereken en önemli problem identite-kimlik problemidir. O zamana kadar "çocuk" sayılan kimselerin artık "çocuk" olmaması gerekmektedir. Bunun için de "büyük"lerin âlemine nasıl bir kişilikle gireceğini tayin etmesi gerekir. Okul ve oyun zamanı gelmiş, toplum yapılarıyla kendisini bütünleştirme zamanı gelmiştir. Bir iş, bir meslek seçecek, toplumun katları arasında yolunu bulacaktır. Bu devre, aynı zamanda "erkek"liğin veya "kadın"lığın nasıl bir kişilik yapısıyla topluma takdim edileceğinin çözülmesi gerektiği zamandır. Bir kelime ile, kişi, kişiliğinin neden ibaret olduğu noktasında bir karar verecektir. Bunun başarı ile çözülmesi genellikle sandığımızdan çok daha zordur. Tehlikelerden biri, birkaç kimlik arasında kalan birinin, bunlardan hangisinin gerçek kimliği olduğu üzerinde bir karara varamamasıdır. Kimlik sorunlarının çözülmesi zor olduğu için, gençler genellikle kendilerine bir kimlik sağlayan kolektif toplum hareketlerinde erimeyi denerler. Başka bir çözümden, fazla düşünmeyi icap ettirmeyen doktrin ve ideolojilere sarılırlar.

Büyüğün çözmek zorunda kaldığı üç bunalım kalıyor: Bunlardan birincisi, etrafındaki insanlarla ne gibi bağların kurulacağı konusudur. Teşekkür etmiş olan "ego"nun "başka"sıyla karşılaşması. Bu sorun çözülmezse sonuç yalnızlık (*isolation*) ve başkalarının insanın yalnızlığına hanel getirecek, güvenliğini tehlikeye sokacak düşmanlar sayılmasıdır. İkinci bunalım, toplum içinde bir "eser" verebilme, yaratıcı bir insan olmaktır. Son bunalım insanın bütün bu bunalımlardan sonra kendisini toplumun yüzeyinde tutacak bir ego bütününe sahip olup olmadığı, dünya ile alışverişini düzenleyecek iç düzene kavuşup kavuşmadığıdır.

Bütün toplumlarda benzerleri bulunan bunalımların çözümleri her toplumda başka şekiller alır. Toplumsal yapı ve

kültür bu çözüm çarelerine şekil verir. Kişiyeye değişik imkânlar sağlar.

İslâmî yapının bu bunalımlar bakımından bir etki yaptığını kesin olarak söyleyebiliriz. Konuyu bu açıdan ele alıp, Erikson'un modelini daha önce İslâmî yapılar hakkında söylediklerimizle birleştirerek aşağıda birkaç varsayım ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Çocukluğun birinci bunalımı bakımından İslâmî toplumlarla Batı Avrupa toplumu arasında çok büyük farklılık olmaması muhtemeldir. Her iki toplumda da otoriter baba aynı genel şartları yaratmaktadır. Yalnız, erkek çocuğun belki burada güven bakımından ayrıcalıklı bir durumda olduğunu söyleyebiliriz.

Utanç ve şüphe duygularına gelince, burada önemli bir farkın ortaya çıkması muhtemeldir. İslâm toplumu, biraz önce gördüğümüz üzere, bir normlar toplumdur. Bu normlar ise, şahısta (utanıcı) çok özel şekilde ortaya çıkarır. Burada, "utanç" insanın kendi yaptıklarından utanması değil, toplumun beğenmediği bir hareketi yapmış olması dolayısıyla toplumun gazabına uğrayacağı korkusu şeklinde belirir. Bunun İslâmî bir görüntüsü olan "Takiyye" (kendini sakınma) öğretisini yargımı kanıtlamak için ileri sürmek istiyorum.

İslâmî inançlardan biri, insanı, baskı ile karşı karşıya kaldığı zaman, kendi inançlarını saklayabilmek için baskıya uymasında bir sakınca olmadığı kanısıdır. Bu özelliği Nikki Keddie şöyle ifade etmiştir:

"Modern bilimadamları, zaman zaman, gerçeğin özüne ilişkin ve gerçeğin toplum içinde yayılması gereğine karşı Ortaçağ İslâm toplumunda görülen tutumla, bugünkü Batı toplumunun tutumu arasında çok önemli farklar olduğunu belirtmişlerdir. Ortodoks veya heterodoks olsun muhtelif okullara mensup Müslüman dü-

şünürleri, toplumun, zorunlu olarak gerçeğin tümünü anlayan bir seçkinler tabakası ile bu hakikati anlamaktan âciz bir çoğunluğa bölündüğünü sanıyorlardı. Bunlar için, gerçeği öğrenmek faydadan çok zarar getirebilirdi. Bu gibi temel kavramlardan hareket eden aydınlar veya mezhep önderleri, kamunun karşısına gerçekte inandıklarından bambaşka inançlarla çıkmaktan çekinmemişlerdir. Zira, gerçek inançlarının ilân edilmesi çoğunluğun kafasını karıştıracak ve inançları heterodoks ise, onların kovuşturulmasına yol açacaktır."<sup>29</sup>

İnsanın kendi öz inançlarını saklayabileceği, onları açığa vurmaması gerektiği, bunun tehlikeli bir iş olduğu, ülkemizde, her politikacının bildiği gibi, hâlâ geçerli bir düşünce tarzıdır.

Söz konusu ettiğimiz safhada, önemli bir olay "özdeşleştirme"dir (*identification*). Çocuğun, toplumun normlarını algılamakta kullandığı mekanizmalardan biri, çok saygısı veya sevgisi olan birini örnek seçip onun gibi hareket etmek istemesidir. Çoğu zaman bu örnek kişi, baba veya bir diğer akrabadır. İslâm toplumlarında babanın abdest alması, işe "bismillâh" ile başlaması ve günlük yaşantıları ile içiçe geçmiş olan diğer dinsel davranışları, Müslümanca bir hayat yaşamının ayrılmaz parçaları oldukları ölçüde, çocuğu aynı şekilde hareket etmeye itecektir. Çocuk, İslâmî hayatın gerekleri hakkında bilgilerinin büyük bir kısmını bu özdeşleştirme mekanizmasından alacaktır.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Bkz. N. R. Keddie, "Symbol and Sincerity in Islam", *Studia Islamica* 19 (1963) s. 27-63, burada s. 27.

<sup>30</sup> Bkz. Erwin Singer, "Identity v.s. Identification", *Review of Existential Psychology and Psychiatry* V (Spring 1965), s. 160-175, burada s. 162 ve Urie Bronfenbrenner, "Freudian Theories of Identification and Their Derivatives", *Child Development* 3 (March 1969), s. 22-40, Ullman, *Sociocultural Foundations of Personality*, s. 232-257.

Yahya Kemal, özdeşleştirme sürecinin Türk İslâmî toplumunda nasıl çalıştığının bize güzel bir tasvirini vermiştir:

"Ezansız ve minaresiz semtlerde büyüyen, oynayan Türk çocukları milliyetlerinden tam bir derecede nasip alabiliyorlar mı? O semtlerde ki, minare görülmez, ezanlar işitilmez, Ramazan günleri hissedilmez, çocuklar Müslümanlığın çocukluk rüyasını nasıl görürler?

İşte bu rüya, çocukluk dediğimiz bu Müslüman rüyasıdır ki, bizi, henüz bir millet halinde tutuyor. Bugünkü Türk babaları havası ve toprağı Müslümanlık rüyası ile dolu semtlerde doğdular, doğarken kulaklarına ezan okundu, evlerinin odalarında namaza durmuş ihtiyar-nineler gördüler, mübarek günlerin akşamları bir minderin köşesinden okunan Kur'anın sesini işittiler. Bir raf üzerinde duran Kitabullah'ı indirdiler, küçücük elleri ile açtılar, gülyağı gibi bir ruh olan sarı sahifelerini kokladılar. İlk ders olarak besmeleyi öğrendiler. Kandil günlerinin kandilleri yanarken, Ramazanların bayramların topları atılırken sevindiler."<sup>31</sup>

Aziz Nesin de dinsel duygularını çocukluğunda nasıl bir özdeşleştirme süreci sonunda almış olduğunu çok açık olarak anlatıyor.<sup>32</sup>

Çocuğun toplumun değerlerini alırken bunları beğendiği kimselerden almasına özdeşleştirme demiştik, buna olumlu özdeşleştirme de denebilir. Olumlu özdeşleştirmenin yanı sıra psikologların kullandığı bir diğer tabir, "olumsuz özdeşleştirme"dir. Bu da, bir grubun olumsuz bir tavır takındığı değerlerinin alınması ile ilgilidir. Olumsuz olan bu değer-

<sup>31</sup> Yahya Kemal, "Ezansız Semtler", *İttihat*, 2 Nisan 1938; s. 5'ten naklen.

<sup>32</sup> Aziz Nesin, *Böyle Gelmiş Böyle Gitmez, Passim*.

lerin olumsuzluğu, kişiliğe şöyle maledilir: Bazı kimseler veya gruplar o olumsuz değerleri taşıyan gruplar olarak tanımlanır ve çocuk onları bu olumsuzluğun sembolü olarak hatırlar.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, yukarda üzerinde durduğumuz çeşitli nedenlerden dolayı, memur, kapıkulu kırsal toplulukların bir olumsuz özdeşleştirme noktasıdır. Bunun aslında dinle ilgisi yoktur, fakat modern zamanlarda böyle bir ilişki ortaya çıkmıştır. O da İttihat ve Terakki ile gelen "gâvur" memur ve subay imajına bağlanabilir. Daha sonraları, tek parti devrinde devlet temsilcilerinin kırsal topluluklara olan uzaklığı, başta dinsel olmayan bu ayrılığın dinsel bir kisveye girdikten sonra daha da kuvvetlenmesini sağladı.

Kişiliğin gelişme katları bakımından konu İslâmî bir çerçevede içinde ele alındığı zaman, girişkenliğin gelişmesi bunalmını şarthyacak özel bir İslâmî etki olduğu da şüphelidir. Çocuğun, etrafındaki medeniyetin teknolojik yönlerini keşfetmesi sorununa gelince, İslâm'da teknolojinin dinle birlikte yürütülmesi çocuğun karşısına din'i bir daha çıkarmaktadır. Bilhassa esnafa çırak olan bir çocuğun meslekî hareketlerinin çoğunda İslâmî bir anlam olacaktır.

İslâmî etkilerin en çok görüldüğü yerlerden biri, eğitimidir. Eğitimin amacı çocuğu iyi bir Müslüman olarak yetiştirmek olduğu derecede din yapısı bir daha doğrulanacaktır. Diğer taraftan eğitimin doktriner niteliği otorite yapısını pekiştirici bir yönde çalıştığı derecede, İslâmın otoriteye dayanan yönünü kuvvetlendirecektir.

Bizim için en önemli olan nokta, identite-kimlik krizinin İslâmî bir toplumda nasıl halledileceğidir. Burada, Gazzalî'den<sup>33</sup> Ziya Gökalp'e<sup>34</sup> kadar birçok tanınmış İslâm simala-

<sup>33</sup> Gazzalî için bkz. W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Khazâlî* (London, Allen and Unwin, 1953), s. 11.

<sup>34</sup> Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism* (London, Luzac, 1949) s. 25.

rının geçirmiş oldukları ergenlik bunalımlarından konunun İslâm toplumu içinde de çözülmesi gereken önemli bir aşama olduğunu anlıyoruz. Genellikle bu bunalımların aldığı şekil bir "iman tazeleme" bunalımıdır. Daha önce üzerinde durduğumuz İslâm toplumunun "ideolojik" nitelikleri bakımından bunu kolaylıkla anlayabiliriz. Bir taraftan İslâm, bir hayat tarzı olduğu derecede çocuğun kimlik sorununun çözülmesine yardım etmiştir. Çocuğun ülküsü, etrafındakilere benzer, onlar gibi inançlı ve onlar gibi zamanını geçiren iyi bir Müslüman olmaktır.

Diğer taraftan, ergenlik çağına varmış genç için toplumla bütünleşmek sorunu, İslâmî inancı hangi kalıpları ile kabul edeceği konusuna indirgenmiştir. Önceleri kendisine öğretilen oldukça basit, tümcü İslâmî inancın, aslında, çok çapraşık meseleler ortaya çıkardığını anladığı anda, bu sorun ortaya çıkmaktadır. Kimlik bunalımını çözemeyenler, selâmeti, İslâmîyetin kendisine sağladığı, alternatif imkânlarda yani, gene dinî gruplarda, tarikatlarda veya onlara benzer dinsel topluluklarda arayacaktır.

Başkaları ile olan ilişkilerindeki sorunu çözmeye gelince, burada ümmet yapısının çok etkili olması muhtemeldir. İslâm toplumunda tesbit edilen insanlar arası birincil ve duygusal ilişkilerin önemi, ümmet yapısından gelen emirlerle desteklenir. Konukseverlik, eş dostla iyi geçinme, dinsel bayramlarda başkalarının yaptıkları kötülükleri bağışlama, sert ilişkiler kurmamaya çalışmak, bütün bunlar, İslâmî inancın tam anlamıyla ideolojik yönünü oluşturan ümmet hissini telkin ettiği hareketlerdir:

"Ve dahi ol resul ettikim ya ukbe hiçbir kimsenin imanını doğru olmaz ta dili doğru olmayınca, dedi. Pes şol kişiler kim dilini zaptetmeyüp salma koyuverdi, onun ne dini kalır ne ahireti kalır, hep harab olur, gider. Zi-

ra, onun dilinden Müslümanlar incinir. Hususa kim konu komşu incinmesi ola. Zira, bu komşu incitmek ulu günahdır. Haktealâ Resulüne ısmarladı, ümmetine eyit ya Muhammed! Komşuları ile hoş dirilsinler dedi ve komşularına hoş ikram eylesünler dedi."<sup>35</sup>

İslâm toplumunun "yaratıcı" olma sorununa etkisi, bu toplumun geleneksel bir iktisadî yapıya sahip olmasına çok bağlıdır. Şehirlerde hakikî bir kapitalizme geçilemeyişi, imalâtta sınırlı bir arzın bulunması ve bunun beraberinde getirdiği hisbe<sup>36</sup> görüşü, insanların meslek hayatlarında genişliğine değil derinliğine çaba sarfetmeleri ile sonuçlanır. Bir insanın yaratıcılığı, içinde çalıştığı kurumun büyüklüğünü arttırmakla değil, yirmi yıl çalıştığı bir cildin tezyinatında belli olur.

İslâm toplumunda yaratıcı olmanın bir diğer yolu da gazâdır. İşte bu sahada genişliğine yaratıcı olmak mümkündür. İslâm âleminin sınırlarını genişletmek, talanla zenginliklerini arttırmak: Bu tip faaliyet, insana, hem Allah'ın yolunda yürümenin vicdanî ferahlığını bağışlayacak ve hem de yeryüzünde kendisine maddî bir karşılık sağlayacaktır. Böylece, gazi olmak İslâm toplumlarında baştan itibaren heves edilen bir aşamadır. Gerek kişiyi toplumun dar iktisadî çerçevelerinden çıkarması, gerek üstün bir İslâmî başarı temsil etmesi bakımından İslâmî toplumda yaratıcı olmanın en başarılı şekli gazi olmaktır.<sup>37</sup> Kahramanlık menkıbelerinin halkımız arasında bugünkü yaygınlığı gaziliğin hem İslâmîyetin ilk

<sup>35</sup> Eşrefoğlu Abdullah, *Müzekkî-ün-nüfus*'dan, Mehmed Ali Aynî, *Türk Ahlakçıları* (İstanbul, 1939) s. 65. Bunun Maniheizm'e giden kökleri için bkz. W. Barthold - Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1963), s. 89 v.d.

<sup>36</sup> Bkz. Hisba, E. I.,

<sup>37</sup> Bkz. *Khazi E. I.*, (2. Bas.) II, 1043 ve *Ghazw, Ibid.*, II, 1055.

asırlarında ve hem de Osmanlı toplumunun kuruluşundan sonraki önemini yansıtmaktadır.

İslâmiyette kişisel bunalımların herbirinin çözülmesi, insanın yalnız toplumla olan ilişkilerini düzenlemesini değil aynı zamanda ilâhî varlıklarla olan ilişkilerini de bir düzene koymasını sağlar. Bütün bunlar olurken, kişi aynı zamanda ümmete lâıyk bir kimse olduğunu da göstermiştir. İslâmiyette bu özelliğinden sözedeki kişilerin<sup>38</sup> "İslâmiyette mühim olan ortodoksi değil, ortopraksidir (doğru hareket)" sözünden kasıtları budur. Toplumun ortaya koyduğu yapı ile bütünleşmek, kendiliğinden, aynı anda bir dinî başarı kazanmak anlamını almaktadır.

Başarı ile ilgili önemli bir nokta, bunun genellikle kolektif başarı olarak kavramlaştırıldığı ve bu şartlar altında ortaya çıktığıdır. Kahramanlar bile, ümmetten ayrılmadıkları için kahraman olabiliyorlar. İslâmiyet tarihinde bunun böyle olmuş olduğunu gösteren önemli işaretler de vardır. İslâmın dördüncü, beşinci ve altıncı asırlarındaki "Rönesansı"<sup>39</sup> bazı bilimadamlarınca bu kolektif çalışma şekillerinin o sırada çok iyi bir şekilde işlemiş olmasına bağlanır. Bugün İslâmî toplumlarda fertçiliğe karşı takınılan tavır, çok derin katlarda yaşamaya devam etmektedir. Cemal Abdülnasır'ın İslâmî sosyalizminin kökleri burada aranmalıdır.<sup>40</sup>

Kısaca din, İslâm toplumlarında bir toplum normu düzenleyicisi olarak işlediği derecede kişiliğın oluşumunda da önemli bir rol oynamakta, Batı'ya nisbetle birçok ilâve katlarda ek ideolojik fonksiyonlar görmektedir.

<sup>38</sup> G. E. von Grünebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*, (Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1962), s. 43.

<sup>39</sup> Bkz. Gibb, "An Interpretation" s. 18.

<sup>40</sup> Bunun böyle olduğunun Nâsır tarafından ifadesi için bkz. Leonard Binder, *The Ideological Revolution in the Middle East* (New York, London, Sydney, John Wiley, 1964), s. 222-223.



## Gazâ

Max Weber, İslâm dininin bir üst tabaka için talan imkânları veren bir yapı olduğunu iddia etmiştir. İslâmiyetin amaçlarını böylece tanımlamak meseleyi belki de biraz fazla basitleştirmektedir. Fakat herhalde cihad İslâmiyetin başından beri İslâm toplumunun önemli bir yönünü teşkil etmiştir. İslâmiyet uğruna savaşmak, İslâmî toplumlarda çok yüksek sayılan değerler arasında başta gelmektedir. Bunun bir yönü, muhtemelen kabile içinde, iktisadî kaynakların geçim sağlayacak düzeyde olmamasıdır.

Ghazw, gazâmın kökü, Arap kabilelerinin mahallî talan faaliyetlerine verilen addır. Gazi, bu bakımdan bir kabile geçim vasıtasını İslâm devleti kurulduktan birkaç yüzyıl sonra sürdürmüş olan bir kimsedir. Osmanlı İmparatorluğu, bilhassa bu gibi, harpten başka bir geçiş vasıtası olmayan asker kümelerinin akıllıca kullanılmasından doğan bir yapıdır.<sup>41</sup> Wittek'in belirttiği gibi kuruluş devrinde Osmanlı İslâmının her yönü gazâ ideolojisi ile giriftir bir haldedir. Seyit Battal Gazi, böylece Araplardan Türklere intikal eden bir kahraman haline gelmiştir.

Mehmet Kaplan'ın göstermiş olduğu gibi,<sup>42</sup> Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu sırasında halk arasında rağbette olan kişi Alp tipidir. Bunun Aşık Paşa'daki doğrulamasını da bulmak mümkündür.

<sup>41</sup> Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (London, 1938), *Passim*.

<sup>42</sup> Bkz. Mehmet Kaplan, "İki Destan ve İki İnsan Tipi", *I.Ü.E.F.T.D.E.D.*, IV, (1950-1952), s. 399-417.

Mehmet Kaplan, her ne kadar daha sonra Alp tipinin önemini kaybettiğinden bahsediyorsa da bunun üst tabakalar için geçerli olduğunu söylüyor. Büyük ihtimalle ve bugün bildiklerimizden, halkın alt tabakalarında bu böyle olmamıştır.

"Kişi Alp olmaklığa âlet gerek  
Evvetli şol kim ola muhkem yürek" 43

ve Alp'liğin esas noktasını belirten kılıç hakkındaki şu dört-  
lüsü:

"Oldur Alpın altunu ve incisi  
Kılıç üzere and anın için içilür  
Pes Kılıçtır ulu âlet Alplara  
Kılıç için mal verirler Alplara" 44

Hacı Hüseyin oğlu Ebulfadıl Musa, *Münebbih-Ûr-Raki-  
din*'inde meseleyi, hiçbir şüpheye mahâl bırakmayacak şekil-  
de açıklıyor: "El her şeyden evvel kılıç sallamak, ok atmak ve  
çomak urmak ve ne kadar harb âletleri varsa onları ele ala-  
rak kullanmak için yaratılmıştır." 45

Bugünkü Türkiye'nin alt katında gazâ ideolojisinin önemi-  
ni muhafaza ettiğini basit bir misalle anlatmak mümkündür.

1969 yılı Ocak ayında Beyazıt Camii avlusunda kitap sa-  
tan işportacılardan birinden en çok sattığı 4 eser istendiği  
zaman verdiği kitapçıklar şunlardı: *Mızraklı İlmihâl*, *Seyit  
Battal Gazi*, *Ebu Müslim Horasani* ve *Kan Kalesi*. 1969 yılı  
kış aylarında Tercüman gazetesinde çıkan iki romanın adı  
*Battal Gazinin Oğlu* ve *Ebu Müslim Horasani* idi.

Sovyet Rusya'da, 1950'ye kadar Azerbaycan okullarında  
*Dede Korkut* hikâyeleri okutulurken, 1951'de "yağmacı  
harplerin" ve "pan Türkist milliyetçiliğin" dünya görüşünü  
devam ettiren bir eser olduğunun ilân edilmesi ve yasak  
edilmesi gazâ'nın ideolojik fonksiyonunun ne kadar süreli

43 Mehmed Ali Aynî, *Türk Ahlakçıları*, (İstanbul, 1939), s. 16.

44 *Ibid.*, s. 18.

45 *Ibid.*, s. 48.

olduğunu ve hangi eserlerle sürdürüldüğünü çok açık bir şekilde gösteriyor.<sup>46</sup>

İslâmiyetin bütün özelliklerini, yani:

- a) Toplumun genel hatlarını tanımlayıcı,
- b) Talimat ve yön verici (normatif),
- c) İdeolojik ve kültürel anlamları topluma maledici,
- d) Kişinin korunmasını sağlayıcı,
- e) İkincil yapıların yokluğunda toplumsal seyyaliyet sağlayıcı fonksiyonlarının nasıl elde edildiğini, tarikatların oynadıkları rolde görebiliriz. Bu itibarla tarikatların İslâmî toplumsal yapıda ne kadar anlamlı bir rolleri olduğu da anlaşılabilir.

Daha önce belirtildiği gibi, İslâm toplumundan sıyrılabilmenin bir tek yolu vardır: O da alternatif bir İslâmî toplum kurmaktır. Sufilik, bunun yollarından biri olmuştur. Bunu Türklerin İslâm medeniyeti üzerindeki etkilerinden önceki ve sonraki şekilleri için de söyleyebiliriz:

Daha önce belirtildiği gibi, İslâm toplumundan sıyrılabilmenin bir tek yolu vardır: O da alternatif bir İslâmî toplum kurmaktır. Sufilik, bunun yollarından biri olmuştur. Bunu Türklerin İslâm medeniyeti üzerindeki etkilerinden önceki ve sonraki şekilleri için de söyleyebiliriz:

Sufilik alternatif bir İslâm alemi olarak resmî İslâmın "negatif"i olarak onunla yanyana ve içiçe yaşamıştır.<sup>47</sup>

İslâmın bir toplum yapısı olarak özelliklerini beğenmeyenlerin bir alternatif olarak sufiliği kullanmaları ilk defa bir millî duygu meselesi dolayısıyla ortaya çıkmıştır. İslâmî Arapçılığın üstünlüğü olarak kabul eden sonradan İslâma geçme milletler, İslâmiyetin bu gedliğini bir protesto olarak

<sup>46</sup> Bkz. Barthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti*, s. 205.

<sup>47</sup> Türklerden önceki şekiller için bkz. Gibb ve Bowen, *Islamic Society and the West*, cilt. I: *Islamic Society in the Eighteenth Century*, Böl. II, s. 71 v.d. sonraki şekiller için bkz. Bektashiyya, *Encyclopaedia of Islam*, I, (2) 1161-62; "Ghazi" E. I. II (2), 1043; "Djihad", E. I. II (2) 538; F. Babinger, "Der Islam in Kleinasien", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 76 (1922), 126-152; H. J. Kissling, "The Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire", in *Studies in Islamic Cultural History* der. G. E. von Grunebaum, *American Anthropologist Memoir No. 76* (1954); K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London, 1937); Gibb ve Bowen, *Islamic Society* Cilt I, kısım II, s. 179-206.

kullanmışlardır.<sup>48</sup> İslâm İran'a geldiği zaman, idareciler bir dereceye kadar İslâmın Arapların üstünlüğünü sağlayan bir yapı (*Construct*) olarak çalışmasını kabul etmişler fakat alt tabakalar İslâmın bu anlayışına karşı tepki göstermişlerdir. Bu tepkileri, Şiiliğin aşırı şekillerini veya Hariciliği kabul etmelerinde gözükmiştir.

## Tarikatlar

Böylece İslâmiyet yayıldıkça onun muhtelif şekillerine tamamen uymayanlar bu uyumsuzluklarının cevabını ortodoks İslâm dışında kişinin ve grupların yorumuna açık olan gizemcilikte (misticizm) ve onun örgütlenmiş şekli olan Sufilikte bulmuşlardır. İslâmın kendi içinde karşılaştığı ilk önemli başkaldırma, "Karmatî"lerin isyanı, böylece dinsel bir görünüşle ortaya çıkmıştır. Sufiliğin kendi içinde kurumlaşması ise tarikatların kurulmasına yol açmıştır.

Orta Asya Türkleri İslâmiyete geçtikleri sıralarda İslâmiyetin, kendi göçebe yapılarına uymayan özelliklerini kolayca kabul etmediler. Bilhassa kadın-erkek ayrılığı, şarap yasağı gibi normlar kendilerince kolay benimsenmedi.<sup>49</sup> Orta Asya'dan şamanlıkla karışık gelen inançlara en yakını "sufilik"ti.<sup>50</sup> İslâmiyetle geleneksel Türk yapısı arasındaki bu uyumsuzluk, Türkler şehirlere yerleştikten sonra kurumlaşmış bir şekil aldı. Bir taraftan şehirdeki seçkinler İslâmı olduğu gibi kabul ederken, şehir medeniyetinin dışında kalan Türkmen aşiretleri ve bir dereceye kadar seçkinlerden olmayanlar İslâmın heterodoks, sufi şeklini tercih ettiler.

<sup>48</sup> Bu bölümde sufilik ve tarikatlar hakkındaki bilgiler Gibb'e dayanmaktadır. Bkz. *Islamic Society and the West*, I, II, s. 71 v.d.

<sup>49</sup> Bkz. Barthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti...*, s. 187, 192.

<sup>50</sup> Bkz. Fuat Köprülü, *Influence du Chamanisme turco-mongol sur les orders mystiques musulmans* (İstanbul, 1929).

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş devirleri, İslâmın heterodoks şeklini kabul edenlerle sünî İslâmı her tarafta hükümran kılmak isteyenler arasındaki çekişmelerin tarihidir bir bakıma. Ahmet Refik, bize vermiş olduğu vesikalarla bu çekişmenin daha sonra da devam etmiş olduğunu göstermiştir.<sup>51</sup>

Daha önce İslâm âleminde olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda da zamanla sufilik kurumlaştı. İmparatorluğun kuruluşundan sonra geçen yıllar, İslâmın bu iki görüntüsünün, sünî İslâmiyetin ve kurumlaşmış sufiliğin bir mütareke yaptıkları devirdir. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nda her iki kurum, birbiri ile girift olarak, toplum üzerinde etkili olmuştur. Bir taraftan resmî dini yayanlar İslâmın sünî görüntüsünü daha ince bir şekle getirirken, diğer taraftan toplumun muhtelif katlarındaki kuruluşların tarikatlarla ilişkileri resmî bir şekil almıştır. Yeniçeriler, esnaf kuruluşları, belirli tarikatlara bağlıdır.

Diğer taraftan tarikatlar resmî kuruluşlarla bir bağlantı sağladıkları oranda bir sosyal seyyaliyet kanalı fonksiyonu görmüşlerdir.

İki kurum arasında işbirliği, ikisinin de meşru devlet mekanizmasının bir parçası olarak iş görmesinde belirdi. Devletin din ve kültürünü halk kültürüne bağlayan bu ağ, Gibb'e göre imparatorluğun en önemli yapısal pekiştiricisi olmuştur. Böylece bir zamanlar devlet dışında örgütlenmelerinden korkulan esnaf teşekkülleri gibi teşekküller de devlet yapısının içine girmiştir. Burada dikkate değer nokta, dinsel bir kuruluşun üzerinde kontrol kurmak yolu ile devlet dışında yapısal nitelik kazanmaya eğilimli unsurların böylece kontrol altına alınmış olmalarıydı.

Şimdiye kadar mezheplerin toplumsal yapı yerine geçen

<sup>51</sup> Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda Rafızilik ve Bektaşilik* (İstanbul, Ahmet Halit, 1932).

özelliklerini, devlet dışı akımların şekillendirilmesi açısından ele almıştık. Bunun yanında tarikatların en aşağı üç ek fonksiyonu olmuştur: Tarikatlar bir eğitim merkezi olarak resmî ulemanın verdikleri dünya görüşünden farklı bir görüşün sağlanmasını mümkün kılmışlardır. Basit halk tabakalarının ümeraya ve kapıkullarına karşı direnmelerini sağlamışlar ve toplumsal seyyaliyete set çekildiği zaman, bunu sağlayıcı bir rol oynamışlardır.

Tarikatların, resmî ulemanın kuru, doğru yoldan ayrılmayan, kılı kırk yarararak sonuçlara varan öğretilerinden ayrıldıkları, onlara cazip şekiller verdikleri bilinen bir özelliktir. Edebiyat, san'at, gizemcilik, bedii ihtiyaçların büyük bir kısmı tarikatlar tarafından karşılanmıştır. Bilim, dünyanın çalışmalarına karşı ilgi, insan işleri hakkında merak, bu merkezlerde beslenmiştir. Bu eğilimlerin gelişmemesini, daha çok Ulemayı rusum'un bu gibi faaliyetlere zaman zaman yönelttikleri eleştirilere ve kontrole alma faaliyetlerine bağlayabiliriz.

Bilhassa halk arasında tarikat yapısıyla birlikte dinsel kültüre paralel olan heterodoks bir kültür gelişmiştir. Halk arasında Osmanlı devlet sınıfının İranlılaşmış edebiyatının yerine ilâhiler rağbet bulmuş, Yunus Emre ona en yakın yazar tipi olmuştur.<sup>52</sup>

Bu arada, Köprülü halk edebiyatındaki heterodoks etkilerin belirli bir dünya görüşünü devam ettirecek bir ideoloji olarak nasıl çalıştığını, Yesevî ile ilgili anlatılarında göstermiştir.

"Bugün *Dîvân-ı Hikmet* nüshalarındaki manzumelerden hiçbiri Ahmet Yesevî'ye ait olmasa bile, şurası muhakkaktır ki, bu büyük sufi, halk edebiyatı şekilleri ile

<sup>52</sup> Bkz. A. Gölpınarlı, *Yunus Emre* (İstanbul, 1936).

Türkçe *hikmet*'ler yazmış ve ondan sonra, *yesevî* şairleri arasında bu yolda manzumeler yazmak mukaddes bir an'ane olmuştur. Bu bakımdan, yesevî'ye ait olmakla beraber, tabii, dil bakımından değil, fakat şekil ve ruh itibariyle, onların asıl Yesevî'ye ait olanlardan farksız olacağına hükmedebiliriz; çünkü Yesevî muakkiplerinin, ondan asırlarca sonra bile, aynı şekil ve edâda, aynı ruh ile aynı tarzda *hikmet*'ler yazdığını, tarihi ve edebî vesikalar sâyesinde, kat'i olarak biliyoruz. Esasen bunu yalnız Yesevî muakkiplerine has bir şey sanmamalıdır. Umumiyetle, sufiyane halk edebiyatında bu "değişmezlik" asırlarca devam etmiştir."<sup>53</sup>

Halk edebiyatına karşı resmî çevrelerin gösterdiği istina, muhtemelen bunun beraberinde belki gene bir ayrılma eğilimi getireceği şüphesine dayanmıştır. Fakat aslında bürokratik üst tabakaların tutumu ve resmî kültürle halk kültürü arasında bir uçurum yaratmaları, pek tabii ki bu eğilimi azaltacağına arttırmıştır. Bunun en ilginç tarafı devlet adamlarının kendilerinin de zaman zaman tarikatlara mensup olmalarıdır.

Anadolu'da revaçta olan evliyalara tapma, böylece sufilikle birleşti ve sokaktaki adamın, Anadolu'nun, kültürü haline geldi. Bu inancın önemli özelliklerinden biri dünya nimetlerinden uzak kalma ideolojisiydi.

Tarikatların oldukça otoriter, kendini şeyhin manevî nüfuzuna teslim etme şeklinde beliren öğretilerinin halka intikal eden bu nisbeten iptidai şekli, halk ile tarikat inanç ve dinsel davranışları arasında tam bir mutabakat olmadığını hatırlatıyor. Bizim buradaki amaçlarımız için en önemli olan, tarikatların etkileriyle şekillenen fakat tam bir tarikat

<sup>53</sup> Barthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti*, s. 196.

anlayışı yansıtmayan halk dinsel davranışlarını tespit etmektir.

Celâli isyanları adını verdiğimiz ve Osmanlı İmparatorluğu'nun 17. yüzyılda altını üstüne getirmiş olan hareketler, Anadolu'da resmî Ulemanın dışındaki bir zümrenin halk arasında prestij sağlamasının ikinci bir halkasını teşkil ediyor. Başlangıçta talebe-i ulûm arasında memnuniyetsizlikten doğan ilk ayaklanmalar, köylüyü pek memnun edecek tipte değildi, fakat o zamanlar bile bu ayaklanmaların baskıncı bürokrasi aleyhinde ve bu itibarla basit halk tabakalarının duygularını dile getiren bir şekilde cereyan ettiği anlaşılıyor:

"Talebe-i ulûm, o zamanki cemiyetin aydınları oldukları ölçüde, isyanları da, az çok fikrî bir esasa, bugünkü deyimle, zayıf da olsa belli bir ortak gayeye dayanır. Daha olayın ilk yıllarından itibaren, her medrese talebesinde kuvvetli bir suhtelik ruhu vardı. İlmiye mensupları hariç kalmak üzere, umumiyetle ehl-i örf ve bütün kapukulları kendilerinin en nefretli düşmanı idiler. Bu noktada, suhteler Anadolu Âyanı ve kadırlarla birleştiklerinden, ayaklanmaları milli aristokrat ruhun bir ifadesi halini aldı. Aynı içtimaî yıkımın felâketleri oldukları halde, levend ve sekbanlarla talebe-i ulûmun birbirleriyle etkili bir şekilde birleşemeyişlerinin sebebi bu olsa gerektir. Karayazıcı ile yeni bir devreye giren Celâlî isyanları zamanında, pek kabarık levend dalgalarına karşı, suhtelerin, halk ile birleşerek, şehirlerin savunulmasında çabalı bir rol oynamaları da aynı fikirle izah olunabilir."<sup>54</sup>

<sup>54</sup> Mustafa Akdağ, *Celâli İsyânları*, 1550-1603. (Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi 1963), s. 123.



Suhteler ikinci bir devrede köy halkını Celâli başbuğlarının talanına karşı koruyan milis kuvvetlerinin başında bulunmuşlar ve böylece, bilhassa köy halkı için, birinci derecede önemli bir rol oynamışlardır.<sup>55</sup> Genel olarak Celâli isyanlarının sonucu, halkı soyma faaliyetlerine katılan ümera ve kapukullarından halkın nefret etmesi, diğer taraftan halkın kendi katında olan Ulemaya karşı her zamankinden büyük bir yakınlık duymaya başlaması olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu, başlangıçta İslâm imparatorluklarından tevarüs ettiği toplumsal seyyaliyet'le ortaya çıkmıştır. Üst tabakalara geçişte her ne kadar; devlet hizmetini görmüş aileler tercih ediliyor idiyse de, sipahilik halkın yaşama düzeyine nisbetle pek o kadar aristokratça bir hayat sayılamazdı. Sipahi sistemi ortadan kalktığı, iltizamın muhtelif şekillerine gidildiği zaman, devlet mansıp ve iltizamlarının birbirine kenetlenmiş fonksiyonları alt tabakalardan gelenlerin yükselmesine mani olmaya başladı. Bu şartlar içinde, üst tabakalara tırmanabilmenin yollarından biri tarikat ağının devlet içindeki temaslarından faydalanmak olmuştur.

Fakat tarikatların uzun vadedeki tesirlerinin en önemlisinin Osmanlı İmparatorluğu'nun batışıyla ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu tesir, Gibb'in işaret ettiği gibi, tevekküldür. Gizemciliğin insanları bu dünyanın ötesinde işaretler arama sevkeden eğilimi, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesini "İlâhların gazabı"na bağlamayı mümkün kılmıştır. Bu açı-

<sup>55</sup> "Kadıların arkasından yürüyen halk, taraf taraf, Hükümete müracaat ederek, ehl-i örf'ün devriye bölüklerine karşı köylerini ve kasabalarını kendileri korumak yetkisini talep ettiler. Belki padişahın kendi icadı olarak, yahut, muhasiplerinin teşvikiyle, reayanın bu yoldaki isteği kabul olunarak, devre çıkan ehl-i örf'e karşı köylerini ve kasabalarını silahla korumaları hususunda bazı bölge ahalisine izin verildi. Bu hal, her tarafta halkın aynı yetkiyi kendilerine de istemelerine sebep olduğundan, nihayet, "Adalet fermanı" namı ile meşhur olmuş bir ferman bütün vilayetlere dağıtılmak suretiyle, ehl-i örf, reaya karşısında, resmen alt oldu". *Ibid.*, s. 150-151.

dan denebilir ki "kapalı" ve Devlet yapısına yakın olan şekilleri geleneklerinde olan tarikatlar nisbî serbestlikten faydalanarak Batı'ya gözlerini çevirebilmişler fakat halk katlarındaki gizemciliğin tamamen tersine bir yönelimleri olmuştur. Halk katlarında tarikatların ve sufiliğin, daha az entelektüel, daha somut şeklinin etkisi Osmanlı İmparatorluğu'nun ilâhi bir gazab dolayısıyla battığı fikriyle sonuçlanmıştır.<sup>56</sup> Bu batış gaip-ten gelen bir işaretti. Oysa, bu gibi işaretlerin bâtil itikatlar teşkil ettiğini anlatan ve resmî sünî çevrelerin görüşlerinin esnekliğini yansıtan Kâtip Çelebi'de, Osmanlı İmparatorluğu'nun batışını değerlendirmekte çok daha gerçekçi bir tutum görüyoruz.<sup>57</sup> Devlet işlerinin içinde bulunmaları, memur olarak olayları izlemeleri onların arasında bu yorumları kolaylaştırıyordu. Bu açıdan, Patrona, Kabakçı isyanları, tarikat öğretisine yakın, fakat değişik şeklini benimseyen halk katlarının gerilemeyi anlayamamalarının ve Allah'ın bir gazabı olarak değerlendirmelerinin sonucu olarak yorumlanabilir.

Halkın İslâmî, ideolojik gözlükleri, kendilerinin gerilememizi çok özel bir şekilde yorumlamalarına yol açmıştır. Yukardaki görüş açısı bugün bile halk arasında ve özellikle 6-7 Eylül olaylarında rastlanan "gerici" tutum ve buna benzer olayları anlamamız bakımından bir ipucu temin etmektedir. Çok muhtemeldir ki, halk inançlarının sufiliğe ve tarikatlara en yakın olan bölümlerinde en çok bu tip olaylara rastlanacaktır. Bu itibarla Kubilay olayının Nakşibendiler tarafından yapılmış olması bir rastlantı değildir.<sup>58</sup>

Genellikle son otuz yılda tarikatların resmen ortadan kalkmasıyla, Türkiye'de şekillenmemiş bir tarikatçılık halk

<sup>56</sup> Bu somutluk için bkz. Hilmi Ziya Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957), s. 177-193, buradaki hususlar, s. 184.

<sup>57</sup> *Ibid.*,

<sup>58</sup> Bkz. Gotthard Jöschke, *Der Islam in der Neuen Türkei* (Leiden, Brill, 1951), s. 59.

kitlelerinin birçok yerde inançlarının temeli olarak bir fonksiyon görmeye başlamıştır. Bu şekillenme hakkında Osmanlı İmparatorluğu hakkında bildiklerimize nisbetle elimizde çok daha az bilgi vardır. Fakat modern Türkiye’de halk katlarında dinin etkisini incelediğimiz zaman, konuyu bu açıdan ele almamız gerektiğine şüphe yoktur.

Dinin yukarıda saymış olduğumuz bütün fonksiyonlarının yanında ezelden beri İslâm toplumlarında mevcut olmuş olan ikili ayırımla ilgili bir yönü mevcuttur. Tarikatların, *teşekkül olarak* Osmanlı toplumunda birçok bakımlardan bir sığınak olduklarını görmüştük. Bunun yanında, İslâmiyetin sembol olarak, bu konuda bir fonksiyon gördüğünü kolayca anlayabiliriz. Ümmetin, bir davranış kümesi olarak İslâmda ne kadar önemli bir fonksiyon gördüğünü ele almıştık. Ümmet fikrinin insanları birleştirici fonksiyonunun İslâmda bir de daha soyut bir yönü mevcuttur: Allah, bütün toplum ayrıntılarının üzerinde, onların ötesinde bir varlıktır. İnsanlar, camiye gelip beraberce namaz kıldıkları vakit üzerlerinden emir, kul, fakir, zengin, kisvesini atarlar ve Allah karşısına aynı katta çıkarlar. İslâmiyette dinî merasimlerin çoğunluğunda bu özellik doğrulanır. Bunlar, aslında, insanlararası farklılıkları kapatıcı törenlerdir. İslâm bilginlerinin bize anlattıklarından sınıf, ırk ve millet ayrılıklarını kapatmanın, herkesi Allah’ın önünde eşit kılmamanın İslâmiyetin en kapsayıcı bir inancı olduğunu anlıyoruz. Aynı duygunun bir diğer yönü, ümmetin kaynaşmış, farkları olmayan bir kitle olduğu ideolojisi. Bu açıdan, Türklerin imtiyazsız sınıfsız kaynaşmış bir toplum oldukları şeklindeki Cumhuriyet inançlarını İslâmın ideolojik niteliklerine bağlamak mümkündür.

Son zamanlarda İzmir şehrinin gelişmesi üzerinde yaptığımız bir araştırmada muhtelif araştırmacılarımızın sorularına verilen cevaplarda çok belirgin bir cevap türü ile karşılaştık. Buna "kardeş kavgasını kaldırma arzusu, birlik yöne-

limi" diyebiliriz. Deneklerimizin birçoğu, politikaya karşı bir tavır aldıkları zaman, politikayı "ayırıcı" bir faktör saydıkları için yeriyorlardı. Bunu, Osmanlı İmparatorluğu'nda "nifak"a karşı alınan tutumla birleştirmek mümkündür. Şüphesiz, Osmanlıların fitneye karşı gösterdikleri nefret uzun zaman İmparatorluğun iç bünyesini sarsmış olan iç harplere ve ayaklanmalara bağlanabilir. Fakat, bunun ötesinde ümmet yapısının ideal işleyişine ve bununla bağıntılı olan bölünmelerüstü bir ilâhın mevcudiyetine bağlanabileceği açıktır. Birleştirici bir ideolojinin tartışmaya çok iyi bir gözle bakmamasını Cumhuriyetin tek parti devrinde dahi bulabiliriz. Tek parti devrinde, partinin eylemini açık olarak tartışmak isteyen kimselere "karıştırıcı" dendiği zaman, bunun çok samimî, toplumun bir bütün olduğu fikrine ve bölünmesinin "haram" olduğu düşüncesine giden bir yönü vardı. Böylece, ideolojilerin, gizlice, Hegel'in üzerinde durduğu gibi, nasıl onlardan uzaklaşmak isteyenlere bir tuzak kurduklarını görüyoruz.

Aynı etkiyi bütün birleştirici ve her şeyi kapsayıcı sistemlerde görmek mümkündür. Rusya'daki komünist rejimin birleştiriciliği Berdyaev'in de göstermiş olduğu üzere, daha önce ortodoksluğun birlik özlemlerine bağlanabilir. Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı İmparatorluğu ile olan ilişkisi de bu türdendir.

Dinin beraberinde getirdiği bir diğer fark kapaticısı Müslüman püritanizmidir. İslâm hikâyelerinde şehir üst tabakasının eğlencelerinin anlatılmasında buruk bir his vardır. Alt tabakalar bu yaşama tarzına gıpta ederler. Fakat israfın ve eğlencenin kötü bir yönelim olduğu da en geçerli inançlardan biridir. Sefahata dalmış olanlar er-geç cezalarını bulacaklardır. Başkent esnafı arasında ve başkent dışında küçük şehirlerde oturanlar arasında yaygın olan bu püritanizmin özel şekillerinden biri, mahallelinin orada oturanların ahlâkına nezaret etmesidir. Böylece ümmet yapısı bir kat daha pekiş-

tirilmektedir. Aynı inancın bir alt bölümü kadın erkek ilişkilerine ümmetin nezaret etmesi zorunluluğudur. Patrona İsyanı, Kabakçı İsyanı gibi önemli başkaldırma hareketlerinde bu temaların tekrar tekrar ortaya çıkması, herhalde bir rastlantı değildir. Bunun belirtilerini bugün dahi Türkiye’de kolayca izlememiz mümkün olmaktadır. Daha birkaç ay önce Konya’da ortaya çıkan bir arbedede ileri sürülen ana ideolojik temalardan biri bu inançtı.

### Karizma

H.A.R. Gibb, sonradan bir İslâm klâsiği haline gelen bir makalesinde, halifeliğin hakiki meşruiyet dayanağının, Maverdi’nin göstermiş olduğu şartlardan çok daha basit olduğunu anlatmıştır.<sup>59</sup> Ona göre, Maverdi’nin halifeler için ileri sürdüğü hasletler listesi bir görünüşten ibarettir.

Birçok rakip halifeliklerin baştan itibaren halifeliği paylaşamadıkları bir ortamda Müslümanların aradıkları asıl meşruiyet kaynağı, İslâmiyeti, şanına uygun bir ortamda sürdürebilecek bir güce sahip olmaktır. Osmanlı İmparatorluğu’nun kemikleşmeye başladığı bir sırada, Şamlı Ulema’dan biri, hakiki halifenin İslâmın şanını yaymaya devam etmiş olan Awrangzeb olduğunu söylemekte bir kuşku duymamaktadır. Bu tutum bize Weber’in meşruiyet kategorileri arasındaki karizmatik otoriteyi hatırlatmaktadır.<sup>60</sup> Weber’e göre siyasî rejimlerin meşruiyet kazanma türlerinden biri, bir önderin kendini yapılması gereken işleri başaracak güçte göstermesi, hattâ bu uğurda ilâhî denecek kadar insanlar üzerinde nüfuz ve tesir sahibi olmasıdır. Peygamberin ortaya

<sup>59</sup> H. A. R. Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate", *op. cit.*, s. 141-150.

<sup>60</sup> Bkz. Max Weber, *The Theory*, s. 64 v.d., 71 v.d, 363-373.

çıkardığı siyasî rejim tipik bir karizmatik meşruiyet tipidir.

Yukarda bahsettiğimiz unsurlar, Türk toplumunun Alp tipini uzun zaman yüksek tutmuş olması, bu idealin halk tabakaları arasında hâlâ devam etmesi, halkın önemli bir okuma türü olan din-kahramanlık menkıbelerinde kahramanların karizmatik liderler olması, İslâm dininin Türkiye'de halk arasında almış olduğu şekillerden birinin karizmatik niteliklerine önem verme şeklinde olduğunu bize tahmin ettiriyor. Bunu halk tabakalarının Türkiye'de genel olarak bir "önder"e verdikleri önemde görmek mümkündür.

Karizmatik otoritenin geçerliliği bize bir diğer konuyu getiriyor. O da bazen İslâmî yapının bir sonucu olarak gördüğümüz bir belirtinin tam anlamıyla dinsel bir mahiyet taşımasıdır. Meselâ, karizma tam bir dinsel özellik değildir, fakat İslâmî toplumların daha önce üzerinde durduğumuz kuruluş dolayısıyla, böyle bir ayırımı aramak da gereksizdir. Bu açıdan bir daha üzerinde durmak istediğimiz bir nokta, Türkiye'de dinsel inançların etkisini araştırdığımız zaman dinsel değilmiş gibi gözükken değişkenleri de incelememize katmak zorunluluğudur.

İslâmın "yumuşak" bir ideoloji olarak bütün İslâm toplumlarında, Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'deki etkilerinin genişliğini gösterebilmiş olduğumu sanıyorum. Onun daha çok halk katındaki belirtileri üzerinde durdum. Bu etkilerin kendini siyasal davranışta göstermesi olayını ise doğrudan doğruya söylediklerimizden çıkarmak mümkün değildir. Yapılması gereken, ideolojilerin siyasal eylem üzerinde ne derece etkili olduklarını araştırmaktır. Ancak ondan sonra bulduğumuz türdeki ideolojinin ne dereceye kadar etkili olmuş olduğunun araştırılmasına gidebiliriz. Bunu, Osmanlı İmparatorluğu'nun genel yapısı konusunda temel bilgiler verdikten sonra, bu bilgilerden elde ettiğimiz yeni değerlendirmeye imkânlarıyla birleştirmeye çalışacağım.